

Liberté, communauté et religion en milieu hispano-marocain

L'exemple d'une famille andalouse

Alain Cottereau

En Europe, le rapport à l'islam qu'entretiennent les migrants originaires du monde arabo-musulman, qu'ils soient de première ou deuxième génération, est à la fois mal connu et source d'inquiétudes confuses. L'enquête ethnographique conduite par Alain Cottereau et Mokhtar Marzok auprès d'une famille andalouse contribue à éclairer la diversité des façons possibles de se rapporter à la religion, et complique ainsi l'opposition binaire communément admise entre adhésion–retour à la tradition d'un côté et rejet–intégration de l'autre.

Ce texte¹ a pour point de départ un étonnement survenu en cours d'enquête : étudiant un milieu social à travers l'économie d'une famille espagnole d'origine marocaine, nous nous attendions, d'après des contacts préliminaires, à rencontrer des gens de religion musulmane mais non pratiquants. Dans les milieux populaires du Rif dont est originaire la famille étudiée, la religion musulmane ne s'est implantée que superficiellement, et les rifains qui se sont installés sur la rive espagnole semblent avoir joint la distanciation religieuse à la distanciation géographique. Or, contre toute attente, durant les premiers jours d'enquête, le chef de famille, Mohammed, nous avoue qu'il va à la mosquée « le week-end », qu'il s'est remis à faire ses prières à domicile et qu'il assiste de temps en temps, le soir, à des conférences religieuses. L'observation espacée sur onze mois et les entretiens nous permettront de comprendre petit à petit ce qu'est la portée de cette pratique, et de discerner ses implications. Restituer ce cheminement d'enquête et d'analyse devrait contribuer à éclairer ce que peut signifier aujourd'hui l'expression « communauté musulmane » en Europe occidentale, en l'approchant depuis l'intérieur d'un monde populaire relativement cosmopolite.

L'enquête dont sont issues les descriptions qui suivent n'avait pas pour objet principal la vie religieuse. Elle provient d'une expérience d'anthropologie économique attachée à décrire, au sein d'une famille, suivie pendant plusieurs semaines, les façons de compter et d'évaluer les choses et les relations, de faire les calculs, de prendre les décisions (d'ordre économique ou autre, sans que soient fixés *a priori* des domaines de pertinence), les évaluations ou les bilans après coup. Cette expérience a donné lieu à la publication d'un livre (Cottereau et Marzok 2012) dont le volet principal est un journal de terrain, écrit en commun par les deux enquêteurs, dont sont tirées les citations à suivre. Le présent article restitue un aspect de cette expérience : la signification aujourd'hui de la « communauté » hispano-marocaine, insérée dans la région andalouse et la nation espagnole. Le travail d'enquête a exploré ce qu'engagent les idées d'appartenance et d'identité, retracé les réseaux de connaissances, et suivi des transformations en cours à toutes les échelles impliquées, des rapports familiaux aux formes de cosmopolitisme. Cette redéfinition des liens nécessite de revenir d'abord sur les parcours biographiques des deux membres du couple, Mohammed et Fatima, qui éclairent ce que ce « retour » à la pratique religieuse signifie, dans ce contexte.

¹ Une première version (longue) de ce texte est initialement parue dans : Berger, M., Cefai, D. et Gayet-Viaud, C. (dir.). 2011. *Du civil au politique. Ethnographies du vivre-ensemble*, Bruxelles : PIE Peter Lang, p. 414-445.

Le parcours biographique de Mohammed et son retour à la mosquée

La famille de Mohammed est bi-continentale, bi-nationale et bi-régionale, ainsi que sa parenté proche. Aujourd'hui, elle est principalement espagnole, résidente en Andalousie. Le père, Mohammed, 50 ans en 2007, est né dans un village du Rif marocain, près de Nador, la nouvelle capitale économique du Nord-Maroc, et près de Melilla – enclave espagnole sur le continent africain, tout petit territoire portuaire sur une presqu'île, entre Méditerranée et Royaume chérifien. Il a émigré en 1977 aux îles Canaries (donc en territoire espagnol), s'est marié en 1989, et s'est installé récemment sur la péninsule ibérique, en automne 2006, à Fuengirola – petite cité de la Costa del Sol – comme marchand ambulant d'articles pour touristes sur les marchés des environs. Entre-temps, il a acquis la nationalité espagnole.

Son épouse, Fatima, 42 ans, originaire de la même région, ne l'a rejoint aux Canaries que sept ans après leur mariage, en 1996. Leurs deux filles, Amel, 14 ans, et Amira, 12 ans, nées en territoire marocain, sont encore de nationalité marocaine mais, ayant déjà vécu onze années en territoire espagnol et y étant scolarisées, elles sont en train d'acquérir cette nationalité qui est pour elles leur principale référence. Les deux plus jeunes garçons, Adib, 10 ans, et Chawki, 6 ans, nés aux Canaries, sont déjà de nationalité espagnole. À la maison, on parle principalement espagnol, accessoirement le rifain, seule langue que Fatima maîtrise bien.

Mohammed s'est demandé devant nous par quel cheminement il en était venu à réorganiser sa vie, aujourd'hui, sur la Costa del Sol, et à s'imposer de nouvelles règles. Aux premiers contacts, il nous fait seulement savoir qu'il va à la mosquée depuis quelques mois, et qu'il y trouve une aide sociale pour faire face à sa précarité. Plus tard, il nous déclare que sa famille – en l'occurrence sa femme, sa mère, sa sœur et ses deux frères – exerce sur lui une pression considérable qui remonte à l'année précédente, quand il a cessé de boire. C'était une cause de conflits conjugaux, ajoute-t-il, d'autant plus que la consommation d'alcool portait les dépenses familiales à un niveau intenable. Tout au long de l'enquête, nos observations et nos interrogations entretiennent une réflexion sur le pourquoi de ce changement. Durant les derniers jours, Mohammed lui-même nous formule un récit de la période où il s'était rendu dépendant de l'alcool. Répondant à une question volontairement vague – « quels ont été les grands tournants de ta vie ? » – il situe ainsi une perte de contrôle sur sa conduite de vie comme le premier tournant de son existence :

[Mardi 11 mars 2008] « Le premier tournant, ce fut mon départ aux Canaries. Il a organisé toute ma jeunesse. J'y suis parti en 1975, à l'âge de 17 ans. Là-bas, dans le tourisme, c'était une ambiance de fête. C'est un climat tropical, il fait chaud toute la journée. Alors, nous aussi, on était des touristes toute la journée. Comme les autres, je me suis mis à l'alcool. C'était la vie facile, le tabac, l'alcool, les femmes. J'envoyais de l'argent à ma famille, et pour le reste je faisais ce que je voulais. Je me disais toujours : "Demain, je me mettrai en ordre" ».

Il explique ensuite, avec humour, comment un second tournant a été planifié par la « ligue » de sa mère et de sa sœur aînée, pour l'assagir en le mariant. Mais l'effet souhaité n'a pas eu lieu tout de suite après son mariage – il ne tient donc pas son mariage pour un tournant de l'existence. Le second tournant n'a eu lieu que plus tard, lors du « regroupement familial » aux Canaries, et encore n'a-t-il été que partiel :

[Même jour] « Donc, heureusement que je me suis marié, mon mariage m'a sauvé, mais son bon effet n'a changé ma vie qu'au moment du regroupement, en 1996. Ma mère et ma sœur aînée, Arkia, se sont ligüées pour me marier. C'est ainsi, conclut-il avec un sourire malicieux, la mère et la sœur, elles te donnent une femme pour que tu t'assagisses, et comme ça, elles se débarrassent de toi ».

Il a rechuté rapidement. C'est alors qu'est intervenue une seconde tentative de « s'en sortir », à la fois de l'alcoolisme, du chômage et de la crise de ressources dans laquelle s'enfonçait son couple avec ses quatre enfants à charge. Son usage de la religion n'est qu'un élément du dispositif, voulu par lui-même, par sa mère, sa sœur aînée et ses deux frères : s'éloigner des Canaries, s'installer sur la péninsule dans la même ville que ses deux frères, y fonder sa petite entreprise de vente ambulante

sur les marchés alentour. Aucun des membres de cette « ligue » familiale n'est un adepte d'un retour à la foi, pas plus que Mohammed : chacun conçoit clairement la religion musulmane comme un instrument utile à la sortie de l'alcoolisme.

L'observation relève une pratique régulière de la prière privée, une fois par jour en fin d'après-midi durant la semaine, deux fois durant les week-ends où il ne travaille pas, seul dans la chambre parentale, parfois à tour de rôle avec Fatima. Mohammed fréquente la mosquée le vendredi, et aussi le dimanche matin quand il ne travaille pas. Pratique « privée » signifie ici « individuelle » (et non pas « familiale ») : c'est la modalité la plus habituelle de la prière en religion musulmane. Le vendredi, il emmène à la mosquée sa seconde fille, Amira, volontaire et fière de s'y rendre, en tenue spéciale, mais l'aînée Amel n'y va pas : cela ne l'intéresse pas, et jamais son père ou sa mère ne l'y incitent.

D'autre part, les longues conversations avec Mohammed sur des thèmes métaphysiques – l'expérience, la connaissance, le sens de la vie – confirment une intense réflexion, plus philosophique que religieuse, dans laquelle les conférences de la mosquée entrent comme ingrédients et non comme doctrine. Une conception des exigences morales y trouve des mots à partager, ce qui rejoint l'idée courante de l'islam comme religion contemporaine : un ensemble de règles de conduite, en continuité avec les affaires mondaines, sans rupture. Les clivages, les cloisonnements et les éventuels conflits sont à chercher ailleurs. Dans le même sens, nous n'avons jamais relevé d'interférence d'une autorité religieuse à proprement parler, ni dans la famille de Mohammed, ni dans son entourage. Mohammed ne connaît, d'ailleurs, pas personnellement l'*imam*, il ne connaît que le religieux-guérisseur (*fqir*) de son ancien village².

En revanche, des relations d'autorité sont à l'œuvre au sein de la famille, touchant la religion, mais leur réglage n'est pas la hiérarchie à laquelle on aurait pu s'attendre : rien qui ne ressemble au stéréotype du « patriarcat ». Plusieurs observations convergent, même, dans le sens d'une complicité de la mère et de la fille de 14 ans pour veiller à la discipline du père. Pour pouvoir le faire, les réglages sont délicats : il faut tout de même ménager la susceptibilité du père, et ne pas avoir l'air de lui prescrire sa conduite.

Le parcours de Fatima : l'horizon refermé d'un « contrôler sa vie »

L'entente entre époux a constitué une autre des surprises de l'enquête : d'après les contacts préliminaires, nous nous attendions à une famille unie, et nous sommes tombés d'emblée sur une entente plus problématique, avec une épouse qui aurait souhaité une autre existence que celle à laquelle elle avait dû se plier, sans vraiment s'y résigner. Fatima l'exprime, sans fard, le lendemain des premières rencontres :

[Lundi 9 mai 2007, Mokhtar est seul avec Fatima. Avant ce début de l'enquête, il ne l'avait plus vue depuis qu'enfant, comme cousin, il avait assisté à son mariage]

« J'écoute son histoire assis devant une tablette de cuisine, tandis qu'elle se tient debout et doit me tourner le dos, pour laver des poissons. À sa manière de tourner la tête, à ses volte-face durant l'évocation de ces dix-huit années depuis son mariage, je devine que c'est une souffrance qu'elle réveille, qu'elle n'arrive pas à dissimuler :

“Tu as compris que toutes ces années n'ont pas été faciles”, poursuit-elle en s'animant. “Tu ne peux pas t'imaginer ! Chacun son sort ! Eh bien, regarde le mien ! Tu es au courant de ce qui s'est passé ?”

- “Ben ! J'en sais ce qu'a bien voulu m'en dire ta belle-mère.”

- “Quand j'ai pu enfin le rejoindre aux Canaries avec mes filles, les problèmes ont commencé. Il buvait, il faisait la bringue, il jouait... c'est peu dire, il avait tous les vices. Il y avait des

² Le *fqir*, ou « saint guérisseur », désigne le personnage central d'une institution religieuse familière dans le Maghreb, chez les berbères. Il a un équivalent approximatif mieux connu en Europe sous la traduction de « marabout » en français.

discussions sans arrêt, des disputes, pour savoir comment payer les dépenses. Par moments, il disparaissait et on ne le revoyait que trois jours après, sans un sou. Plus tard, il est parti à Malaga, et nous a laissés seuls, moi et les enfants. Il ne nous envoyait pas un sou. J'avais mes deux frères qui m'aidaient et plus tard j'ai trouvé un emploi de cuisinière à 800 euros. Je me trouvais bien, ainsi, mais lui, il m'appelait et me disait de venir à Malaga avec les enfants pour que la famille soit réunie. Qu'il avait changé. Je ne voulais pas : j'étais seule, j'étais en train de m'en sortir seule et je songeais au divorce. Les amies me disaient de ne pas divorcer. Je me retrouverais isolée, loin de la famille ; tout compte fait, me répétait-on, mieux valait que j'aille à Malaga, car je ne pouvais laisser mes enfants sans leur père. Et quand je suis retournée là-bas, au bout d'une semaine, je me suis retrouvée coincée dans la même nasse. Si tu savais à quel point j'ai regretté ce retour ! Je me disais à moi-même : mais qui donc a bien pu me dire de revenir ! J'étais en train de m'en sortir toute seule, j'avais déjà repris le contrôle de ma vie. Aujourd'hui, ça fait deux mois qu'il va à la mosquée. C'est maintenant seulement, quand il a perdu sa santé, que l'argent lui a fait retrouver un peu de sa tête. Et actuellement, tu peux t'en rendre compte toi-même, il part à cinq heures du matin, un jour il ramène quelque chose à la maison, l'autre non. À la grâce de Dieu ! (*Inch Allah !*) » »

Aujourd'hui, ce regret d'une autre existence possible, quand elle avait « repris le contrôle de sa vie », n'est plus qu'un arrière-plan qui alimente aussi sa projection sur ses filles. Interrogée sur l'avenir qu'elle leur souhaite, elle souligne que pour leur existence de citoyennes espagnoles, elle aimerait qu'elles prennent et gardent ce contrôle de leur vie ; que, pour cela, elles commencent par s'appuyer sur un salaire qui leur apporte l'autonomie, puis la liberté de choix d'un mari.

La religion comme thérapie antialcoolique : aux antipodes d'une conversion religieuse

Dans ce contexte, le « il va à la mosquée » concernant son époux est passablement relativisé par la réflexion qui suit : « l'argent lui a fait retrouver sa tête ». On est donc aux antipodes d'un récit de conversion religieuse : ce n'est pas la religion qui lui a fait retrouver sa tête, et le « il va à la mosquée » est prononcé avec une teinte d'ironie dubitative. Ces raccourcis nous disent, en substance : sa position de petit entrepreneur en difficulté lui a fait retrouver la raison, et la religion l'aide à contenir ses tentations alcooliques.

Sur ce point, au moins, le récit de Fatima s'accorde avec celui de Mohammed : l'un et l'autre impliquent un cloisonnement relatif des domaines. La religion a une place limitée : le malheur économique n'appelle pas de salut religieux, ni de renversement hiérarchique entre Dieu et l'argent, tout au plus un surcroît de *baraka*³, ce qu'a demandé la mère de Mohammed au *fqir* du village d'origine. Mais l'amélioration économique relève, avant tout, du calcul rationnel accompagné d'un contrôle moral de la conduite. Finalement, du point de vue de Fatima, partagé par sa fille Amel, comme du point de vue de Mohammed, la prière et la mosquée sont en premier lieu des thérapies antialcooliques. Les lecteurs de Max Weber auront ici la surprise de trouver, dans l'analyse de Fatima, deux traits de l'éthique calviniste, dans une phase avancée de sécularisation : morale méthodique et calcul rationnel. Les familiers de l'histoire de la Grande-Bretagne et de la Scandinavie pourront y voir aussi une analogie avec la jonction entre confession, lutte antialcoolique et sociabilité ouvrière dans l'histoire de l'industrialisation de ces pays au XIX^e siècle⁴.

L'élargissement des libertés féminines et l'émancipation de l'honneur féminin

Les propos condescendants de Fatima sur l'irresponsabilité et l'inconduite de son mari relèvent d'un registre courant d'évaluation des maris entre femmes mariées, déjà relevé quarante ans plus tôt par des recherches conduites en Afrique du Nord⁵. Rosen notait ainsi que les hommes redoutent le pouvoir que les femmes ont, elles aussi, de transformer la vie d'un mari en enfer. Le cas a été

³ *Baraka* : bénédiction ou protection divine ; chance.

⁴ Nous devons à Stéphane Baciocchi ce rapprochement entre la religion musulmane comme remède antialcoolique et quête d'honorabilité, et des traditions européennes analogues. La référence demeure : voir Thompson 1988.

observé, notamment, à l'occasion de mariages urbains : contre des hommes qui voulaient confiner leurs nouvelles épouses, des réseaux féminins urbains de proches se sont mobilisés, appuyant des demandes de divorce ou brandissant des menaces de scandales.

Une génération plus tard, le fonctionnement de réseaux féminins en contre-pouvoirs a été reconduit. Mais la transformation de leur insertion en change le sens. Les ressources de pouvoir des femmes après leur premier mariage, constituées en groupes d'interconnaissances, ne sont plus indirectes : elles n'opèrent plus à travers la possibilité de mobiliser leurs alliés de lignées masculines ; d'autant plus qu'elles sont le dos au mur, les anciens appuis de leurs lignées étant le plus souvent trop loin et hors de portée avec la migration sur les lieux de travail de leurs maris. C'est le cas de Fatima, comme de tout le réseau de ses nouvelles amies, sans exception. C'est un bouleversement de tout le système matrimonial des migrants que d'aller résider auprès de l'expatrié juste après le mariage, par rapport aux générations antérieures, ou même par rapport à une première phase de la vie des plus anciennes femmes du réseau actuel, quand les mariées demeuraient au pays après la noce et y mettaient au monde les premiers enfants, sous la surveillance de la belle-mère.

Ce bouleversement dans la vie des femmes s'accompagne de l'accès à de nouvelles libertés : deux leviers importants en sont les déplacements (les trajets quotidiens faits à deux ou trois amies pour se rendre aux marchés, qui dans le Rif leur étaient majoritairement interdits, les *souks* étant réservés aux hommes, acheteurs et vendeurs), et la sociabilité féminine au parc (une quinzaine d'entre elles se réunissent le soir et forment un véritable « syndicat des épouses »). Ces nouvelles libertés symbolisent un changement plus radical : l'intégration d'un droit au bonheur pour chacune, dont chacune est le premier juge. Il est impliqué dans les visions du monde comme une évidence, sous-tendant les projets de vie et les critères de réussite. Tous les points de vue féminins rencontrés et consignés dans le journal prennent cette dimension pour un acquis allant de soi, présumé et non plus revendiqué. Dans l'argument même de la mère de Mohammed, restée au pays, mais ayant accompagné dans son esprit les transformations de ses enfants sur le territoire andalou, les critères de libre choix autonome sont devenus des références évidentes d'appréciation.

Critiquant fortement des incursions religieuses récentes voulant leur redéfinir une place sociale subordonnée, elle ne trouvait pas de mots assez durs pour désavouer l'irruption du voile islamique, étranger à la société rurale du Rif, qui symbolisait cette prétention, avec toujours cette réflexion à propos de celles qui s'y pliaient : « Ce n'est pas leur choix, elles ne sont pas libres ». De même, les réflexions de la sœur et des deux belles-sœurs, comme celles de la grand-mère, étaient unanimes sur la question du mariage et du libre choix des époux : c'est un immense progrès et une libération. Le mariage n'est plus du tout pensé comme une entité transcendante engageant les suites de générations, mais comme une entente sur les projets personnels des deux époux. Dans ce contexte, la respectabilité des individus et des familles a changé de cadre de référence : elle n'a plus de patrimoine d'honneur commun à entretenir mais s'évalue aux possibilités d'arrangements entre personnes honorables et fiables. La légitimité évidente des projets de vie féminins entraîne une légitimité du jugement personnel sur l'honneur et la crédibilité : le respect et l'honneur de la femme n'est plus aux mains des hommes de la parenté ; il est de sa responsabilité propre, dont elle juge en premier lieu.

L'expression de Fatima reproduite plus haut – « J'avais repris le contrôle de ma vie » – marque bien ce changement de références, même s'il est évoqué, en l'occurrence, comme un regret. Pour ses filles, elle rêve de l'émancipation par l'indépendance économique personnelle, qu'elle n'a pu garder pour elle-même. Ce critère d'exercice de liberté n'est pas banal. Les justifications anciennes de la subordination des femmes estimaient, au contraire, que la nature féminine était incapable de se contrôler. À dessein ou non, les mots utilisés par Fatima attaquent de front cette conception. Les hommes sont fragiles et peuvent facilement tomber dans une irresponsabilité infantile à l'égard de leurs familles : ainsi jugent les épouses en collectifs, prenant le contre-pied des stéréotypes masculins sur la nature féminine. Ce qui les conduit à estimer que la religion est davantage utile aux

⁵ Vinogradov, tapuscrit jamais publié, *Man's World, Woman's Place: The Politics of Sex in North Africa*, cité par Lawrence Rosen (1984, p. 39), où les hommes sont qualifiés de « *worthless* » ou de « *childish* ».

hommes qu'aux femmes – une forme de raisonnement complètement étrangère aux milieux catholiques.

Fatima dit faire ses cinq prières quotidiennes à domicile, suivant une ascèse de bonne musulmane qui sait se tenir, mais ne voit pas pourquoi elle irait à la mosquée. En revanche, elle apprécie la thérapie antialcoolique que fournit la religion musulmane à son mari, comme « reprise du contrôle » de sa vie de père de famille, parallèlement au contrôle économique qu'impose sa responsabilité de travail à son compte.

Être « espagnole musulmane »

À l'échelle du milieu hispano-marocain de la Côte, on pourrait dire que, par certains côtés, les réseaux masculins et féminins opèrent le passage de la communauté à la société, suivant les termes de Weber, un passage qui était déjà à l'œuvre dans la société marocaine : transformer les relations d'appartenance en des relations d'entente volontaire. Les évolutions ne sont pas décalées de plus d'une ou deux générations par rapport aux évolutions occidentales, alors même que les plus jeunes ont l'impression d'avoir affaire à deux planètes.

L'idée de communauté demande à être précisée. Le « sentiment d'appartenance », en particulier, ne veut rien dire en soi : il recouvre des identifications qui peuvent varier, dès lors que sont prises en compte les circonstances pour orienter de façon cohérente les insertions nouvelles de chacun. C'est là une vérité sortie de la bouche des enfants, lors d'un entretien collectif relevé dans notre journal :

[Entretien en espagnol, mené par Alain et Mokhtar, avec les quatre enfants, invités à un goûter promis en récompense à l'une de leurs contributions à l'enquête. Rappelons-nous qu'Amel, 14 ans, et Amira, 12 ans, nées au Maroc, sont juridiquement de nationalité marocaine, avec carte de séjour, et se savent en train d'acquérir la nationalité espagnole. Leurs deux petits frères, Adib, 10 ans, et Chawki, 6 ans, nés aux Canaries, sont de nationalité espagnole. Mokhtar pose les questions.]

« Comment vous vous sentez, par rapport à votre identité ?

- Amira. Qu'est-ce que ça veut dire, identité ?

- ... C'est plutôt par rapport à ... si tu te sens espagnole ? »

Réponse d'Amira, après un long temps de réflexion, le visage mobile comme si elle faisait défiler plusieurs formulations : « Oui, espagnole musulmane.

- Qu'est-ce que ça veut dire, espagnole musulmane ? »

Réponse d'Amel (pour elle et pour sa sœur) : « On est d'ici, mais on est musulmanes ».

Amira acquiesce. Adib apporte son grain de sel ; il est tout à fait en phase avec ses grandes sœurs : « La différence, c'est qu'on parle rifain et qu'on ne mange pas de porc ».

Amel précise, écartant tout reste d'ambiguïté : « Mais je ne me sens pas marocaine ».

Pourtant, ce n'est pas si simple. Nouvelle correction, contre toute interprétation abusive, par Amira cette fois, toujours approuvée par Amel : « La dernière fois, il y avait une fille à l'école qui a dit des paroles racistes sur les Marocains, au milieu de la classe. À la sortie, on est allés tous, avec quelques amis marocains de l'école, on l'a prise par les cheveux ! ».

Adib : « Moi aussi, ça m'est arrivé : avec des camarades, on en a corrigés, qui parlaient mal des Marocains ! ».

Ainsi se boucle la réponse à « Qu'est-ce que ça veut dire, identité ? » : cela ne veut rien dire, hors contexte, pas plus que le « sentiment d'appartenance ». La ronde des interventions a recadré la véritable interrogation : « Quelles sont vos différentes identifications, selon quelles circonstances ? ». Différentes circonstances appellent différentes réponses, non pour dissimuler une identité difficile mais pour réadapter un héritage à un monde relationnel qu'il va falloir édifier.

La « mosquée espagnole », ou « paroisse musulmane »

Les deux parents, inquiets par l'arrivée prochaine des enfants à l'âge de l'adolescence, comptent beaucoup sur l'appui de la mosquée comme moyen de les maintenir dans le droit chemin. Ils les ont inscrits à des cours d'arabe et de Coran. Mais il ne s'agit pas d'un retour aux traditions. Évoquant l'avenir de ses quatre rejetons, Mohammed nous a expliqué qu'ils sont devenus « multiculturels » (*multiculturales*, terme employé en espagnol), ce qui les fera échapper de plus en plus à son autorité. Aussi espère-t-il que la mosquée y suppléera. Il considère évident que leur avenir est irréversiblement inscrit en Espagne et que, en conséquence, eux, les parents, rentreront probablement seuls prendre leur retraite au pays d'origine, s'ils n'ont pas les moyens économiques de survivre en Espagne.

L'idée de « mosquée » utilisée ici change aussi de contenu. C'est de « mosquée espagnole » qu'il s'agit, là aussi un concept tourné vers l'avenir. Pour expliquer cette idée, nous proposons, en France, l'expression de « paroisse musulmane » : la formule a parfois choqué en France, sonnait comme un ethnocentrisme incongru. Aux États-Unis, au contraire, l'expression de « paroisse musulmane » est courante, du moins sous sa version de tradition protestante. Un problème révélateur s'était déjà posé pour la traduction française de « paroisse » dans « Économie et Société » de Max Weber (1921). Celui-ci avait opposé, en allemand la « *Parochie* », simple circonscription administrative de tradition catholique, et la « *Gemeinde* », véritable communauté paroissiale, dans laquelle les laïcs ont un rôle actif. Ce que la traduction anglaise a rendu sans difficulté par une opposition entre *parish* et *congregation*, mais n'a pu être rendue en français⁶. C'est ce mot de *congregation* qui est aujourd'hui utilisé pour désigner les paroisses musulmanes, avec les termes tout à fait usuels aux États-Unis et au Canada de *Islamic congregation* ou *Muslim congregation*.

La banalité de l'expression aux États-Unis témoigne de la perception des immigrations musulmanes comme l'arrivée d'une religion supplémentaire, selon la longue succession des vagues d'immigrants en quête de cieux plus cléments, depuis le débarquement des premiers sectateurs protestants. L'enquête anthropologique fouillée de Walbridge confirme cette perception, que les attentats du 11-Septembre ont ébranlée sans la déraciner (1993)⁷.

Les réaffirmations de religiosité, propres aux situations de migration

Les réaffirmations de religiosité sont liées à la soudaine plongée dans un monde où l'on est étranger. Souvent, dans les histoires de vie, les migrants de toutes traditions religieuses deviennent pratiquants alors qu'ils étaient a-religieux dans leur ancien pays. Ils y trouvent l'entraide d'un nouveau milieu d'immigrants, où les générations anciennes sont en interaction avec les nouveaux arrivants qu'elles accueillent et initient à la nouvelle inclusion dans l'univers américain.

La religion devient une affaire de choix personnel, à la fois « privatisée » et support d'insertion sociale, en se donnant des justifications religieuses très variées. Ainsi, l'invocation de la loi musulmane *sharia*, hors des minorités fondamentalistes, replacée dans les contextes de vie sociale des intéressés, définit avant tout des règles de conduite morale : être un bon ou une bonne musulman(e) – honnête, fiable, et solidaire.

⁶ En français, la première tentative de traduction introduisit des contresens désastreux, auxquels l'opposition *Parochie/Gemeinde* n'échappa pas, puisqu'elle fit dire pratiquement à Weber le contraire de ce qu'il voulait dire, en rendant l'opposition *Parochie/Gemeinde* par « paroisse/communauté émotionnelle ». Or, chez Weber, la véritable communauté paroissiale est éminemment « rationnelle » et non émotionnelle, car elle s'inscrit dans une « sociétisation », relevant du regroupement volontaire.

⁷ Walbridge a passé quatre années, de 1987 à 1991, à Dearborn, banlieue proche de Détroit, dans un quartier musulman de chiites libanais, installée avec son mari et ses enfants scolarisés dans le quartier, après avoir fait un terrain dans un village du Liban. Voir aussi Sweet 1974 et Aswad 1974.

L'inclusion dans un pays non musulman transforme d'entrée de jeu l'appartenance religieuse héritée en adhésion volontaire. L'histoire des minorités américaines confirme un renforcement de ce style de communautés paroissiales locales volontaires, avec un rôle beaucoup plus actif des laïcs, le développement d'institutions de solidarité sociale et d'enseignement, l'attention à la formation intellectuelle des cadres, l'évolution du rôle de ces derniers vers celui d'organiseurs d'activités religieuses et sociales, de conseillers, de confidentes et de conciliateurs des membres de la congrégation. L'idée universaliste de « communauté des croyants » (*umma*) est efficace pour atténuer progressivement les fractionnements des pays et régions d'origine. Cependant, le plus souvent, elle ne se traduit en nouveaux liens pratiques qu'à l'échelle d'un attachement de solidarité paroissiale.

Le milieu hispano-marocain comme sphère publique intermédiaire

C'est dans cette perspective que l'expression des enfants – « espagnole musulmane » – prend tout son sens. En accolant un terme de nationalité et un terme religieux, celles-ci ne se limitent pas à un compromis d'identification. Elles résument plutôt deux qualités de l'espace qu'elles habitent, pour le présent et pour l'avenir : l'une, à périmètre étendu de futures citoyennes espagnoles, l'autre à périmètre plus restreint de rencontres avec des gens dignes de confiance. Toutes les configurations évoquées convergent, en effet, sur une double articulation : un milieu relativement fiable, fondé sur une familiarité et des garanties de moralité, fournit les ressources pour s'insérer dans le milieu anonyme d'adoption. Dans ce fonctionnement, la qualité d'anciens Rifains n'est pas mise en avant au titre d'une commune appartenance, dont résulterait l'obligation de solidarité entre compatriotes. Elle compose un espace de rencontres au premier degré, où s'élaborent des réseaux nouveaux à partir de gens fiables. La religion musulmane fait partie des critères de fiabilité. Plutôt que d'une appartenance communautaire, nous sommes donc là en présence d'une sphère publique intermédiaire, orientée vers l'émancipation et la liberté, servant de base pour s'investir dans la vie espagnole, son économie et sa citoyenneté.

Bibliographie

- Aswad, B. C. 1974. « The Southeast Dearborn Arab Community Struggles for Survival Against Urban "Renewal" », in Aswad, B. (dir.), *Arabic-Speaking Communities in American Cities*, New York : Center for Migration Studies, p. 53-83.
- Cottureau, A. et Marzok, M. 2011. *Une famille andalouse*, Paris : Éditions Bouchène.
- Rosen, L. 1984. *Bargaining for Reality: The Constructions of Social Relations in a Muslim Community*, Chicago : University of Chicago Press.
- Sweet, L. E. 1974. « Reconstituting a Lebanese Village Society in a Canadian City », in Aswad, B. (dir.), *Arabic-Speaking Communities in American Cities*, New York : Center for Migration Studies, p. 39-52.
- Thompson, E. P. 1988 [1963]. *La Formation de la classe ouvrière anglaise*, Paris : EHESS/Gallimard/Seuil.
- Walbridge, L. 1993. « Confirmation of Shi'ism in America : An Analysis of Sermons in the Dearborn Mosques », *The Muslim World*, vol. 83, n° 3-4, juillet-octobre, p. 248-262.
- Weber, M. 2003 [1921]. *Économie et Société*, Paris : Pocket.

Alain Cottureau est sociologue et historien, directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS), membre honoraire du Centre d'étude des mouvements sociaux-Institut Marcel Mauss (CEMS-IMM). Ses travaux portent sur l'anthropologie de l'évaluation, qu'il

développe à partir d'une méthode mise au point sous le terme d'« ethnocomptabilité ». Dans ce cadre, il anime plusieurs chantiers collectifs qui poursuivent la démarche engagée avec le livre *Une famille andalouse. Ethnocomptabilité d'une économie invisible*.

Sa page personnelle sur le site du CEMS : <http://cems.ehess.fr/index.php?2631>

Pour citer cet article :

Alain Cottureau, « Liberté, communauté et religion en milieu hispano-marocain. L'exemple d'une famille andalouse », *Métropolitiques*, 19 octobre 2015.

URL : <http://www.metropolitiques.eu/Liberte-communaute-et-religion-en.html>.